

HALÁBORI BERTALAN SZÁNDÉKAINAK NYOMÁBAN

HAADER LEA

1. Bevezetés és problémafelvetés

Halábori Dobos Bertalannak a nem túl nagy számban fennmaradt ómagyar kódex közül a Döbrenteiről elnevezettet köszönjük, amelyet 1508-ban készített el. A kézírral kapcsolatban mindmáig sok a tisztázatlan kérdés: scriptora ki(k)nek és milyen céllal írta, milyen forrásokból dolgozott, és mennyi művében az önállóság. Mindezeket – egy ilyen kézírral kapcsolatban alapkérdéseket – több próbálkozás ellenére máig sem sikerült megnyugtatóan megválaszolni. Lázs Sándor legújabb, összefoglaló jellegű művében ugyan állítja (de nem bizonyítja), hogy ezt a kéziratot a szegedi premontrei nővérek másoltatták bérmásolóval (azaz Halábori Bertalannal), hogy a Szegedről Somlóvásárhelyre költöztetett apácák útipoggyászában benne volt, és hogy Somlóvásárhelyen a szerzetes közösség mint fontos könyvét használta: „A Szentlélekről nevezett szegedi anyamonostornak arra is volt lehetősége, hogy könyveket adjon át a zsolozsma végzéséhez az átköltöző nővéreknek, és arra is, hogy az 1508-ban másoltatott Döbrentei-kódexet, netán az Apor-kódex egy részét, tehát anyanyelvű kéziratokat küldjenek velük Somlóvásárhelyre” (Lázs 2016: 113, l. még 146, 211, 224).

A kódex legutóbbi kiadásának közreadói ezzel szemben némi pálos kötődést tartanak elképzelhetőnek: „A Döbrentei-kódex perikóparendszer nem egyezik teljesen sem az egyházmegyei, sem a rendi rítusokkal, legközelebb a pálosokéhoz áll” (Abaffy–T. Szabó–Madas 1995: 13).¹ Egy bizonyos ünnep felvétele miatt a pálosok mellett a domonkosok is szóba kerülnek, mert május 4-nek (Spinea corona) megünneplését a pálosok a domonkosoktól vették át (uo.). A legújabb nyelvemlék-katalógus sem nyilatkozik a (bármely) rendhez való köthetőség kérdésében: „A kódexben nem találunk utalást arra nézve, hogy kiknek készült, de a későbbi sorsára vonatkozó egyetlen bejegyzést sem” (Madas 2009: 262). Volfnak, aki a 19. század végén a Nyelvemléktár kiadásához még az eredeti kódexet vizsgálhatta, feltűnt, hogy az előzéklapok hiányoznak, jóllehet ezek jellegzetes és fontos helyei a nyomra vezető beírásoknak, firkáknak. „Úgy látszik ezeken följegyzések voltak, melyeket valaki készakarva tüntetett el” – véli Volf (1884: VIII). Kézzel fogható támpontok tehát nincsenek.²

Halábori Dobos Bertalan személyéről szerencsére több helyről is rendelkezünk adatokkal. Kiletét saját maga fedi fel kódexében a következőképpen: „Bertalan pap

¹ Lauf Judit kutatásai által a pálos szál kapott bizonyos megerősítést; vö. „Magyar nyelvemlékszüvegek egy 16. század eleji pálos misekönyvben” (Lauf 2019).

² Volfon kívül Vargha Damján is tanulmányozta eredetiben a kéziratot. Szövegkorrekciós javaslatait a Nyelvemléktár kiadásához l. Vargha 1918: 89–90. További megállapításairól (Vargha 1919) l. később.

beregvármegyei, Halábori faluból nemzett” (DöbrK. 230).³ Neve felbukkan az 1495-ben Krakkóban tanuló diákok névjegyzékében is: „Bartholomeus Gregory de Halabor” (Schrauf Károly 1893: III. 59); egy 1512-es, általa kiállított, a Dessewffy család margonyai ágának levéltárában felfedezett oklevélben pedig így szerepel: „Bartholomeus presbyter, natus Gregorij Dobos de Halabor, Agriensis diocesis, sacra imperiali auctoritate notarius publicus”, azaz egri egyházmegyes pap és császári közjegyző (Hubert 1898: 208; a személyével kapcsolatos forrásokra legfrissebben: Haraszi Szabó–Kelényi–Szögi 2017: 3028. tétel), tehát világi pap lehetett. Volf ugyan szerzetesnek tartotta azon érv alapján, hogy könyvmásolással szerzetesek szoktak foglalkozni (ami általánosságban igaz, de nem kivételtelen), de hogy melyik rendhez tartozónak, arról nem mond semmit, mint ahogy arról sem, kiknek szánhatta a művét (Volf 1884: XII–XIII). Talált viszont a kéziratban egy egyetlen levélnyi ősnymotatványt, amely egy Domonkos-rendi officium első levele: „Incipit officium diurnum secundum ordinem fratrum predicatorum”. Ennek alapján – joggal – nem merte a kódexet e szerzethez kötni, mert a levél nemcsak a domonkosoknál, hanem másutt is beletévedhetett (i. m. XIII). Megtette viszont a domonkosokhoz való kapcsolást Vadai István, aki a kódex tartalma, stílusa, „feminin” jellege alapján arra gondol, hogy a kézirat apácáknak készült, a Könyvecsével való tartalmi párhuzamokból pedig a domonkos apácákra következtet (Vadai 2006: 273).

Ami a kézirat tartalmát illeti: a kódexben megtalálható egy teljes psáltérium – a zsolozsmázásnak megfelelő elrendezésben, beosztva a hét napjaira –, továbbá szintén egy teljes egyházi évre szóló bibliai perikópasorozat: az év ünnepein, vasárnapjain és a szentek ünnepein olvasott episztolák és evangéliumi részek. A fő szövegegységek mellett fellelhető még a kéziratban az Énekek énekének csak e helyt előforduló korabeli magyar tolmácsolása, valamint még néhány más szöveg, köztük részletek Jób könyvéből. E szövegek némelyikében bizonyos szavak fölé Bertalan pap saját kezű glosszákat helyezett el. A következőkben e glosszák egyik csoportját vizsgálom.

Az interlineáris glosszák száma a különféle szövegtípusokban:

zsoltárok	6
kantikumok	1
evangéliumok	46
episztolák	5
responzórium	1
Énekek éneke	8
Összesen	67

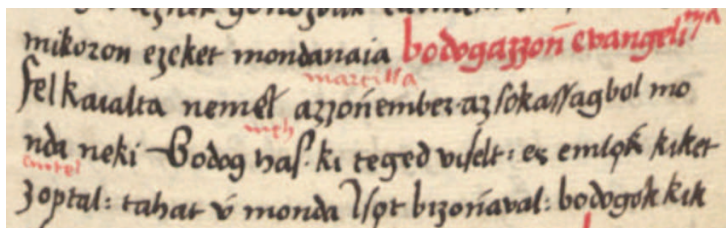
A sorközbe tett bejegyzések egyik része a folyóírás fekete tintájával, másik részük pedig rubrummal készült. A scriptor magában a kéziratban is tudatosan váltogatja a piros

³ Mivel a mondanivaló szempontjából a betűhű átiratnak nincs fontossága, ezért mai helyesírással, de a korabeli ejtéshez hű változatban adom meg a kódexszövegeket.

és fekete színt (Abaffy–T. Szabó–Madas 1995: 9), és ugyanezt a tudatosságot a glosz-száknál is fel lehet fedezni. A feketével írtak – természetesen nem kivételtelenül – inkább grammatikai értékűek. Ezeket jelenleg nem vizsgáljuk, de a rubrummal készülteknek azon részével sem foglalkozunk most, amelyeknek a korabeli párhuzamos bibliafordításokban van megfelelője. Ezeket több ízben is vizsgálták már. Ki azért, hogy igazolja: a DöbrK. az ún. Huszita biblia leszármazottai közé tartozik (vö. Mészöly 1913, 1914, 1915; Timár 1936), ki pedig azért, hogy ezt az egyoldalúságot cáfolja (Károly 1955). E tanulmányban most (két kivétellel) olyan glosszákat vallatok, amelyeknek a Münchener és a Jordánszky-kódexben nincs párhuzama, amelyek tehát tartalmi bővítések. Annak próbálók utánajárni, ezek milyen információt hordoznak, segíthetnek-e a kódexszel kapcsolatos kérdések megoldásában.

2. A glosszák

Első típusuk különféle neveket ad meg.



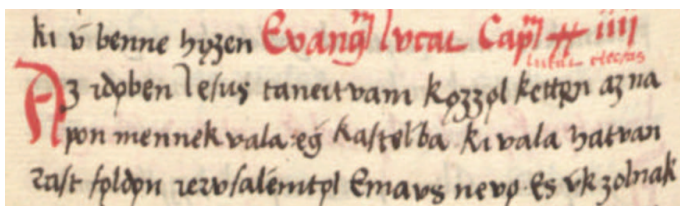
- (1) „Lön kedég mikoron ezeket mondanája [...] felkajálta némely asszonyember <martilla> az sokaságból, monda neki: bódog has <méh>, ki téged viselt, és emléők, kiket szoptál <emtél> (Nagyböjt 3. vasárnapja; Lk. 11: 27; DöbrK. 307).⁴

(E három glossza közül csak az első tartozik a jelenlegi vizsgálat anyagába, a másik kettő – mivel az említett kódexekben megvannak a megfelelői – nem bővítés.) A kérdés tehát számunkra az, ki az a Martilla, és honnan veszi Bertalan pap ezt a nevet?

Martilla a domonkos hagiográfiában Mária Magdolna környezetében jelenik meg. Több szerző is említi, ha nem is egészen egyezően. A Legenda Aureában, Jacobus de Voragine művében ő Mária Magdolna testvérének, Mártának a szolgálója, akinek a szájából hangzik el a fenti vers második része (Boldog a méh...). A Legenda Aurea Mária Magdolnáról szóló legendájában így olvassuk: „az ő [ti. Mária Magdolna] érdemeiért tette méltóvá Martillát, Márta szolgálóját, hogy azt a szent és édes ígét kiáltsa, hirdetvén: „Boldog a méh, mely téged hordozott” (Voragine/Madas 13. sz. vége/1990: 151; vö. még Voragine/Benz 13. sz. vége/1963: 510). Márta legendájában pedig ez olvasható: „Martilla pedig, Márta szolgálója megírta a szent életrajzát, majd Szlavóniába ment, s ott hirdette Isten evangéliumát. Márta elhunytá után a tizedik esztendőben az Úr örök békéjében elnyugodott” (Voragine/Madas 13. sz. vége/1990: 167).

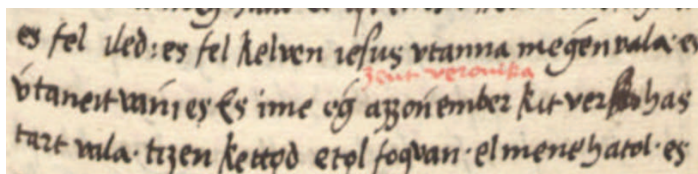
⁴ A továbbiakban az érintett szó/szavak közül az eredetileg leírtat kurzívval, a sorközbe följük rubrummal beírtat pedig csúcsos zárójelek között félkövér kurzívval közlöm.

Egy másik neves domonkos író, Domenico Cavalca Martillát a családban nem szolgálóként, hanem nevelőnként tartja számon. Cavalcánál hangsúlyos a személyek kapcsolati lánc, amely elvezet a Krisztusban való hithez és a megtéréshez. Martilla az, aki Jézus tanítását továbbadja Mártának, Márta pedig a testvéreinek tolmácsolja, Lázárnak és Mária Magdolnának. Martilla és Márta tehát kettős szerepben lépnek fel: részint mint az ige hallgatói, részint mint annak továbbadói, hirdetői – hangsúlyozva a nők tanító szerepét (Corbari 2013: 132, 190). Ennek kiemelése, a női tanítói modell felmutatása a domonkosok esetében (Ordo Praedicatorum) jól érthető. Gondoljunk például a szigeti eredetű, domonkos Érsekújvári kódex verses Alexandriai Katalin legendájára!



- (2) „Az időben Jézus tanítványi közül *ketten* <**Lukács, Kleofás**> az napon mennek vala egy kastélyba, ki vala hatvan rászt földön Jeruzsálemtől, Emmaus nevű” (Húsvéthétfő; Lk. 24: 13; DöbrK. 318).

A húsvéthétfői evangélium e két szereplőjének neve közül Kleofásét Lukács evangéliuma ismeri, ugyanezen fejezetének 18. versében olvasható: „Az egyik, akinek Kleofás volt a neve, azt felelte...” (Neovulgata 1195). A második tanítvány nevének, a Lukácsnak viszont ismét a Legenda Aurea a forrása: „Egyesek szerint ugyanis ő volt Kleophas társa, amikor Emmausba tartott; bár Ambrus azt mondja, más volt, s meg is nevezi” (Voragine/Madas 13. sz. vége/1990: 255 – Szent Lukács evangélista legendája).

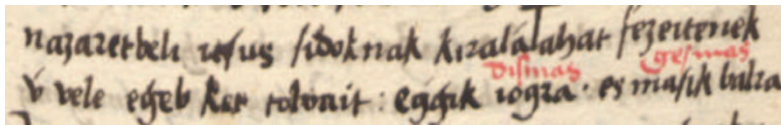


- (3) „Es íme egy asszonyember <**szent Veronika**> kit vérhas tart vala tizenkettőd étől [= évtől], elmene hától, és tapasztalá ű ruhájának peremét” (Pünkösöd utáni 24. vasárnap; Mt. 9: 20; DöbrK. 387).

A vérfolyásos asszonyt Veronikával egy kései legenda azonosítja. Az apokrif Nikodémus-evangéliumban (Pilátus-akták 7. fejezet) ő az az asszony, aki Jézus mellett tanúskodik annak perében, és vallja, hogy őt a vérfolyásból meggyógyította. Tanúságát

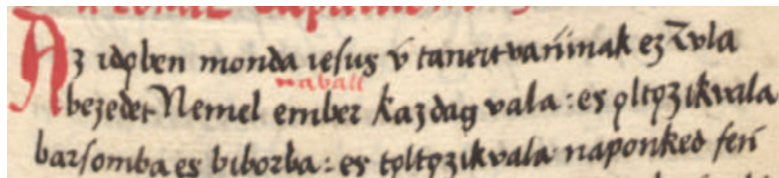
azonban lesöprik azzal, hogy „Törvényünk előírja, hogy asszonyt ne állítsanak tanúul” (Adamik 1998: 126). Továbbá Veronika az is, aki Jézusnak kendőt nyújtott a keresztúton.

A vér folyásos asszony azonban más névvel is ismeretes. A már említett domonkos szerzők, Voragine és Cavalca úgy ismerik mint Mártát, Mária Magdolna testvérét: „az ő [ti. Mária Magdolna] kedvéért szabadította meg nővérét hét éve tartó vér folyásától” (Voragine/Madas 13. sz. vége/1990: 151), „Erről a vér folyásos asszonyról, akit az Úr meggyógyított, mondja Ambrus, hogy ő volt Márta” (i. m. 166). Vö. még KatLex. *Veronika* a. és Bálint Sándor 1977. I: 205. Bálint Sándor a kétféle névvel való identifikálásban keleti és nyugati különbséget lát: a kopt, szír, görög gyökerekkel rendelkező Nikodémus-evangélium áll szemben a Voragine- és Cavalca-féle azonosítással.



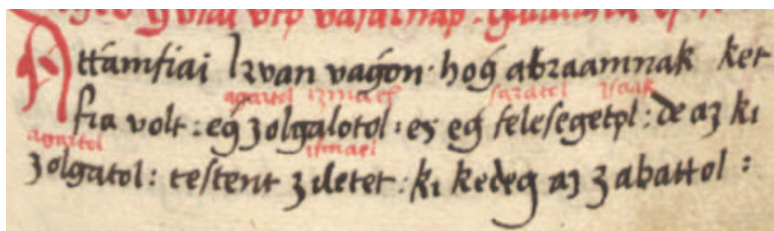
- (4) „Tahát fessejtének üvele egyéb két tolvajt : egyik *jogra* <*dismas*> : és másik *balra* <*gesmas*>” (Virágvasárnap passió; Mt. 27: 38; DöbrK. 441).

Ezúttal a Jézussal együtt felfeszített két lator nevét ismerjük meg: Dismas és Gesmas. A nevek forrása ismét csak a Nikodémus-evangélium (9. fejezet). Dismast, a jobb latort, akinek Jézus megígérte, hogy vele lesz a paradicsomban, több helyen szentként tisztelik, annak ellenére, hogy a hivatalos egyház nem kanonizálta. A katonai martyrológiumban ünnepnapja is van: márc. 25-e, egyes templomokban pedig a többi szenthez hasonlóan szobrot is állítottak neki.



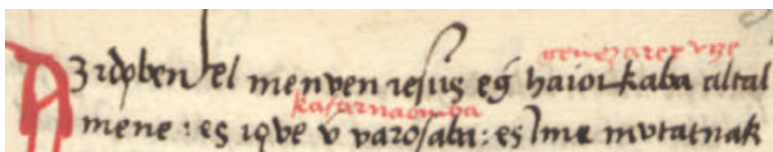
- (5) „Az időben monda Jézus ő tanejtványinak ez rülabeszédet: Némely *ember* <*Naball*> kazdag vala, és öltözik vala bársomba és bíborba...” (Pünkösöd utáni 1. vasárnap; Lk. 16: 19; DöbrK. 347).

A gazdag emberről és szegény Lázárról szóló példabeszéd, amelynek kezdetét olvassuk itt, a Pünkösöd utáni 1. vasárnap textusa. A Nábál név az Ószövetségből jön: Nábál Sámuel I. könyvének 25. fejezetében szerepel, igen jómódú ember, aki gonoszul viselkedik. Ugyanez jellemzi a gazdag embert a szegény Lázárral szemben, ilyen módon e név felemlítése az ó- és újszövetség közötti kapcsolat megteremtésére hivatott.



- (6) „Ábrámnak két fia volt, egy szolgától <Ágártól Izmael> és egy feleségétől <Sárától Izsák>” (Nagybőjt 4. vasárnapja; Gal. 4: 22; DöbrK. 307).

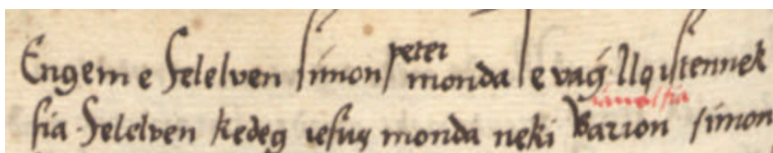
E nevekkel való bővítés háttérében is az előző indítékkal számolhatunk: az újszövetségi Pál-levél kapcsán az ószövetségi történet felidézése, a kettő összekapcsolása.



- (7) „Az időben felmenvén Jézus egy hajócskába <genezáret vize> általmene: és jöve ű városába <kafarnaomba>” (Pünkösöd utáni 19. vasárnap; Mt. 9: 1; DöbrK. 379).

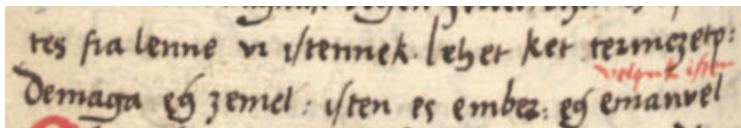
A Pünkösöd utáni 19. vasárnap szövegében nem személy-, hanem földrajzi nevek interpolációjára kerül sor. Bertalan az ő városába megnevezést teszi explicitté Kafarnaum megnevezésével. Kafarnaum Jézus működésének fontos területe volt, lakóhelyeként Máté már korábban megnevezi (Mt. 4: 13). A város a Genezáreti tó partján épült, a hajócskával tehát a földrajzi helyzetből adódóan a Genezáret vizén kellett általmenni. Ezek nem többletinformációk, de a nevekkel való konkretizálások révén jobban „képben van” a hallgató/olvasó, az egész sokkal elevenebben hat.

Bővítésnek néz ki, de csupán fordítás – igaz a másik két kódex nem fordítja le – az a glossza, amelyben a *Barion* szó fölé annak magyar megfelelőjét adja meg:



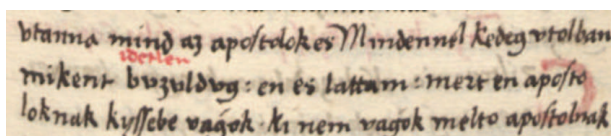
- (8) „*Barion* <*ianos fia*> simon bódog vagy” (Péter és Pál apostolok ünnepe; Mt. 16: 17; DöbrK. 400).

Hasonló indítékú az alábbi fordításos glossza is:



A latin megfelelő mindkét esetben a *proverbium* 'hasonlat' jelentésben. Igaz, hogy a megkülönböztetést a scriptor nem vitte végig, mert a fogalom további magyar megfelelői keverednek, a kísérletből azonban – amely e két glosszából azért világosan megmutatkozik – érezhető, hogy az igény megvan. Tarnai Andor szerint ezt az hívta életre, hogy a papoknak olyan hallgatóság előtt kellett prédikálniuk, akik nem értettek latinul (Tarnai 1984: 252–253).

Az utolsó vizsgálandó glossza egy hapax legomenon:



- (12) „Mindennél kedég utolban miként *buzuldug* *<idétlen>* én is láttam, mert én apostoloknak kisebbbe vagyok” (Pünkösöd utáni 11. vasárnap; 1Kor. 15:8; DöbrK. 365).

A fennmaradt anyanyelvű kódexek nem bővelkednek episztola fordításokban, ez az adat is társtalan. Szerecz sem talál más párhuzamos helyet (Szerecz 1916: 169). Luther így fordítja: als einer *unzeitigen Geburt*; a különféle felekezetű mai fordításokban: *idétlen, elvetélt, félresikerült, torzszülött*. A kifejezés arra utal, hogy Pál, mielőtt apostol lett, üldözte az egyházat. A megglosszázott *buzuldug* szót még a NySz. sem veszi fel, az egyetlen hely, ahol megtalálható, Gombocz–Melich Etimológiai szótára. Simonyi a török *bozul-* 'megromlani' szóból származó török igenév átvételének tartja, jelentése: 'romlott, megromlott' (Simonyi 1920: 90). A lexéma abszolút egyedi előfordulás. Meggondolkodtató, hogyan, mikor és miért ebben a törökös formában került a bibliafordításba. Az adatatlanságból kikövetkeztethetően felváltásának legvalószínűbb oka a szűk körű használat, persze más is lehetséges.

Összegzésként az eddigiekből kirajzolódó információ: a bővítő glosszák részben forráshasználatra utalnak: a domonkos hagiográfiai irodalomnak és a Nikodémus-evangeliumnak a beépítésére. Ezek annyira népszerű források voltak abban a korban, hogy bármilyen (rendi) kötédes meghatározására kevésbé alkalmazhatók. Egyes glosszák értelmező jellegűek. A *buzuldug* ~ *idétlen* szópár esetében pedig az eredeti szó az igazán figyelemre méltó: bekerülése a fordításba kérdések egész sorát nyitja meg.

A glosszaforma – mint a szöveghez (annak egyes szavaihoz) tartozó megjegyzésnek vagy magyarázatnak a megjelenítési módja – ezekben a századokban virágkorát éli. Tipikus esetben latin (esetleg más nyelvű) szavakat, kifejezéseket társít anyanyelvi megfelelőikkel (vagy fűz hozzá egyéb információkat). Latin prédikációskönyvek lapjainak – prédikációs segédletként – gyakori jelenségei a magyar glosszák. A DöbrK.-éi ettől annyiban térnek el, hogy anyanyelvű szövegbe kerülnek, és beírójuk megegyezik a kézirat készítőjével, bár ez utóbbira akad más példa is (pl. az 1460 körüli Jászói glosszák vagy a *Sermones Dominicales*). Kérdés azonban, hogy az interpolációk kitől származhatnak

eredetileg? Szerepelhettek-e már a kódex mintapéldányában is, vagy Halábori Bertalan bővítései? Eleinte arra hajlottam – a lehetséges „öröklöttséget” teljesen ugyan nem kizárva –, hogy a glosszátorban inkább a scriptort feltételezzem. Ehhez – számba véve az összes esetet – a grammatikailag-lexikailag elkülönülő jelleg és az alkalmazott tintaszín összefüggése adott volna alapot. Lauf Judit azonban felhívta a figyelmemet arra, hogy az általa éppen vizsgált (latin nyelvű), 1514-ben Velencében nyomtatott, bőven glosszázott pálos misekönyvben szintén megtalálható a Gal. 4: 22-höz tartozó (nálam a 6-os számot viselő) glossza,⁵ továbbá ajánlotta a *Sermones Dominicales* ilyen szempontú áttekintését. E prédikációgyűjteményben valóban előfordul „*Cleophas et Lucas*” (2: 177 – a névsorrend fordított a DöbrK.-hez képest), a „*beata Martha*”, Mária Magdolna testvére mint vérfolyásos asszony (2: 755 – ez a DöbrK.-ben *Veronika*; vö. 3. glossza), valamint a Martilla: „*sc. Marcilla Marte ancilla*” (1: 451). Megjegyzendő, hogy mint választható lehetőség ugyanitt a *venter* fölött a *vel uterus*; a *suxisti* fölött az *exsurgere* áll; vö. az 1. glosszában bemutatott, de nem tárgyalt *has* <**méh**>, illetőleg *szoptál* <**emtél**> párok. A szintén nagy hatású Catalogus sanctorumban ugyanezen három glossza mellett még a jobb later neve, *Dismas* is említve van (vö. Timár 1924: 57). Ezek tehát nyilván részei voltak a korabeli egyházi műveltségnek, megjelentek a prédikációskönyvekben. A DöbrK. glosszázott helyei is főként az evangéliumi perikópaszövegek, amelyek prédikációk tárgyát képezték (l. még Tarnai Andor fentebb idézett véleményét is). Említésre méltó a betoldások evangéliumokon belüli eloszlása is: a „népszerűbb” evangéliumok vannak elsősorban képviselve: Mt. 14, Lk. 17 glosszával, Jn.-ban csupán 5, Mk.-ban pedig egyetlen egy sincs. Elvileg tehát mindkét lehetőség nyitva áll: a glosszák az általános ismertség révén származhatnak – akár csak részben is – Bertalan paptól, de tartalmazhatta őket már a másolati példány is.⁶ Vargha Damján ugyan – kicsit sem „pótkompetencián”⁷ és nem is igazságosan – annyira lesújtó véleménnyel van Halábori Bertalan scriptori teljesítményéről – elsősorban teológiai szempontok miatt –, hogy nem tartja valószínűnek, hogy az „interliniális miniumos megjegyzések, korrigálások és pótlások az ő szellemi munkájának tudatos produktumai” (Vargha 1919: 45). Nekem a kódex nyelvi képe alapján Bertalan pap munkájáról koránt sincs ilyen szigorú véleményem. De bármelyik eset álljon is fenn, a bővítő glosszák alapján elvitathatatlan a lelkipásztori szándék arra nézve, hogy a célközönség igényeinek elébe menjen, prédikálásra/hallgatásra/olvasásra készítsen elő egyes bibliai szövegeket. Legfeljebb ez a szándék már „öröklött”, az előzmény(ek)é, Bertalan a továbbvivője.

⁵ Véleményét és segítségét itt is hálásan köszönöm. Ugyanakkor igen érdekes a két mű viszonyára nézve, hogy a pálos misekönyv elhalványodott glosszái között e helyen kiolvashatók a *testent* 'test szerint' és az *ýgeret mýa* szavak, amelyek tökéletesen megfelelnek a DöbrK. szövegének. Ez azért is megdöbbentő, mert az *-ént* rag 'szerint' jelentésben a DöbrK.-re jellemző, igen ritka rag (Korompay 1992: 395–396).

⁶ Latin–magyar viszonylatban ismerünk olyan művet – szerzetesi szabályzatot –, amelyben a scriptor a szöveget a magyarázó glosszákkal együtt másolta tovább (vö. Dömötör 2018: 105).

⁷ A fogalomra vö. Forgács 1993.

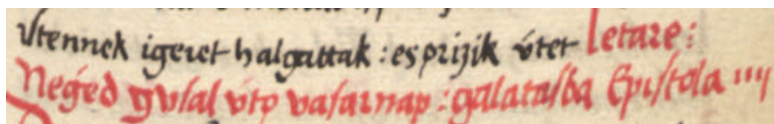
3. A lehetséges célközönségről

Ki lehetett a célközönség, akinek Bertalan pap másolt, glosszázott? Lázs Sándor azt ismételgeti a könyvében, hogy ez a somlóvásárhelyi premontrei konvent: „A *Döbrentei-kódex* viszont biztosra vehetően [az én kiemelésem – HL] közösségi használatban volt; használata kettős lehetett: felolvasták belőle az evangéliumokat a konvent előtt, illetőleg a zsoltárokat tanulhatták belőle a fiatal apácajelöltek” (Lázs 2016: 211), valamint: „Mind az *Apor-kódex*, mind a *Döbrentei-kódex* esetében, mivel egyik kéziratban sincsenek magánimádságok, arra kell következtetnünk, hogy mindkét könyvnek azonos szerepe volt, tehát hogy egy konventnek szánták őket” (i. m. 224); lásd még a kódex besorolását is a 146. lapon. A magánimádságok megléte/hiánya mint kritérium, azonban nem mindig áll. Maga Lázs említi, hogy a bizonyíthatóan magánkézben levő Székelyudvarhelyi kódexben sincsenek magánimádságok, és ugyanez állapítható meg „Somodi nénem” könyvéről, a Weszprémi-kódexről is (i. m. 393-394).

A következőkben a szöveg bizonyos helyeinek bemutatásával amellet szeretnék érvelni, hogy a DöbrK.-nek az ismert korabeli fordításoktól eltérő, egyedülállóan népies jellegű szövegfordítása nem apácák, hanem világi közönség igényeit sejteti a háttérben.

Néhány példa:

Böjt 4. vasárnapját így vezeti be:



- (13) „*letare : negyed guzalyütő vasárnap*” (Nagyböjt 4. vasárnap; DöbrK. 307; rubrumos).

Ez a tavaszi vasárnap a jeles napok közé tartozott, ekkor kellett a nőknek végleg felhagyniuk a fonással, mert kezdődtek a mezőgazdasági munkák – ezért a *guzsalyütő* megnevezés (KatLex. *jeles napok* a.).

Ha a passiókat – itt most főként a Máté-passiót – szóhasználat szempontjából összevetjük a párhuzamos fordításokkal, elsősorban a Münch. és a JordK.-szel, az alábbi lexémaválasztások tűnnek fel:

Pilátust a DöbrK. *ispánnak* titulálja:

- (14) „Jézus kedég álla *ispánnak előtte* És *ispán* meg kérdé ütet mondván” (Mt. 27: 11; DöbrK. 438 és még nagyon sok helyen) – a MünchK.-ben *fejedelm*; a JordK.-ben *Pilátus*;

Jézust a *pitvarba* vezetik:

- (15) „Tahát *ispánnak* vitézi vévén Jézust az *pitvarban*” (Mt. 27: 27; DöbrK. 440) – a Münch. és JordK.-ben *üélőház*;

- (16) „De tanács tartván, vőnek azzal egy *tégla gyártónak parlagát* zárandokoknak temetésére” (Mt. 27: 7; DöbrK. 438). Júdás 30 ezüstpénzéért a másik két fordításban a *fazokasnak földét* vagy csak *szántófelDET* vesznek meg;

Jézusra nem *veres* vagy *karmazsin* színű palástot adnak, mint minden egyéb fordítás teszi (és ami a latinnak is megfelel: *clamydem coccineam*), hanem kéket:

- (17) „És levetkeztetvén ütet *kék* kamokában öltözteték ütet” (Mt. 27: 28; DöbrK. 440).

A szimbólumtárak alapján a kék szín választásának több oka is lehetett: a Szentháromságból ez a Fiú színe, Mária színe stb.

- (18) Krisztus tanítványaival az utolsó vacsorát egy *színben* költötte el (Lk. 22: 11; DöbrK. 454) – a MünchK.-ben *szállás*, a JordK.-ben *hajlok*;

Cirenei Simont *árusnak* tudja:

- (19) „Jelének kedég *árus* embert, Simon nevűt” (Mt. 27: 32; DöbrK. 440) – a másik két helyen nincs megmondva, milyen foglalkozású volt, és a latinban sincs erre nyom (*invenerunt hominem Cyrenaeum nomine Simonem*);

Júdás *gúzzsal* akasztja fel magát:

- (20) „És elmenvén *gúzzsal* önnönmagát felakasztá” (Mt. 27: 5; DöbrK. 438) – nem *kötéllel*, mint a MünchK.-ben. Az egyéb fordításokban az eszköz nincs megmondva;

Más evangéliumi részekből is lehet idézni: a konkoly és a búza szétválasztásáról szóló példabeszéd fordításaiban a búzát minden fordításban a *csűrbe* gyűjtik, itt azonban *szuszekba*:

- (21) „az búzát kedég győhétek én *szuszkomba*” (Mt. 13: 30; DöbrK. 290).

Még számos példát be lehetne mutatni,⁸ de a különutasság talán így is szembe-tűnő. Ha pedig rendszeres grammatikai összevetést végzünk a három fennmaradt fordítás között, a grammatikai struktúrák konzekvens különbségei is elég hamar világossá válnak: ez legjellegzetesebb az igeneves szerkezetek használatában (a *még ő szóltába, ōk környül ültükben, őtőle kedég féltükben, városba bementetekben*-típus), a szórend különbségeiben, de megfigyelhető az ige-kötőkkel kapcsolatban, valamint kötőszó-használati és raghasználati eltérések szemszögéből is. Ezek a DöbrK.-et viszonylag önálló fordításnak mutatják annak ellenére, hogy más kódexekkel is megvan a kapcsolata (a szóbeliség szerepét sem elhanyagolva).

A kéziratban megjelennek nyelvjárási alakok: *fogla^uni* (2), *va^utsága* (6), *be^uséges* (11), *keⁱk* (440), *szeⁱn* 'szín' (454, 455), *neⁱkik* (449), *övéje* (297), suksükölő igealak: *ki*

⁸ A Biblia Mediaevalis Hungarica (ómagyar bibliafordítások adatbázisa) készítése közben gyakran találkozunk ilyesmivel.

alejtsa magát állania, lássa, hogy ne essék (361). E vonalba sorolható a sokszor előforduló (*népeknek*) *vémbi* (=vénebbi) északkeleti nyelvjárásról árulkodó alakulásmódja, vagy lexémaszinten az *azután osztán* mondatbevezető. Szóválasztás és nyelvi megformálás egyaránt azt sejtetik, mintha egy nyelvi biblia pauperum készítése lett volna a cél. Ezért ezeknek a sajátos választásoknak a háttérében célközönségként jóval inkább laikus hívek tehetők fel, akiknek „otthonossá”, átélhetővé kellett tenni az evangélium-szövegeket.

Vargha Damjának, aki eredetiben és részletesen tanulmányozta a kódexet, hasonló a véleménye (Vargha 1919). Tartalmi elemzésének végkövetkeztetése, hogy a kódex „anyagcsoportjai felölelik a laikus hívek egész hit-életét, [...] a lelki pásztor hivatalos funkcióinak pastoriális kereteiben mozognak a parochia területén.” Kapcsolatot feltételez az egri egyházmegyei pap műve és a parochiális funkció, a lelkigondozás között (i. m. 37–38).

4. Egy lehetséges minta?

És most térjünk vissza még egyszer a kódex feltételezett premontreiségéhez! Lázs Sándor a könyvében a DöbrK. szinte minden egyes érdemi említésénél (ez kb. 30 eset) az olvasó fülébe duruzsolja, hogy ez a kézirat nagyon premontrei: eredete és a használata is az. (Ebben Timár Kálmán eléggé körkörös érvelésen alapuló nézeteit veszi át, vö. Timár 1924: 25, 29–31; kritikája Kiss Farkas Gábor 2016: 17. Vargha Damján művét Lázs meg sem említi.) Így aztán elég meglepő, hogy a könyv 222. lapján – eddigre már annyi *premontrei* jelzőt viselő *Döbrentei-kódexen* vagyunk túl, hogy ez az összetartozás kétségtelennek tűnik – az alábbi, kételyeket is sugárzó mondattal találjuk szembe magunkat: „Ránk maradt, magyar anyanyelvű, breviárium típusú kódexeink mindegyike bizonytalan provenienciájú, ám az eddigi kutatások alapján elfogadhatónak [az én kiemelesem – HL] látszik, hogy az *Apor-* és a *Döbrentei-kódex* (1508) premontrei eredetű.” Mindezen elkésett és halvány kétely-megnyilvánulásnak azonban sem a továbbiakra nincs hatása, sem a már megtörtént „hivatalos” besorolásra (146. l.), amelyek egyértelműen és biztosan a somlóvásárhelyi apácák közös használatára rendelt műnek tartják a kéziratot.

Lázs könyvének nagy újdonsága, hogy a magyar apácák műveltségének feltérképezéséhez délnémet apácakolostorok, elsősorban a nürnbergi domonkos kolostor viszonyait és könyveit is megvizsgálta. A DöbrK. szempontjából itt (i. m. 221–224) fontos párhuzamokat tár fel, amelyekből azonban a kézirat provenienciájára nézve nem von le semmilyen következtetést, továbbra is ragaszkodik a kódex premontreiségéhez. Pedig a nürnbergi Szent Katalin kolostorból – négy másik mellett – egy olyan anyanyelvű kéziratot is bemutat, amelynek felépítése a DöbrK.-ével lényegében egyező, de legalábbis nagyon hasonló. A kódex birtokosa egy apácává és később könyvmásolóvá (Cyrus 2009: 79, 352) lett patríciuslány, Margareta Imhoff. A breviárium az ő személyes („világi”) tulajdonaként került a nürnbergi domonkos kolostorba. (Példaként egyben arra is, hogy egy-egy kézirat későbbi nyugóhelye, célállomása nem mérvadó származásának megállapításához.)

- A kutatás e művekről az alábbiakat állapította meg:
- ez a felépítés a XV. századi anyanyelvű kéziratoknak egy kiforrott típusa,
 - a fordítások laikus rétegeknek készültek,
 - elsősorban bibliai perikópákat tartalmaztak, amelyeknek sorrendje variálódhatott,
 - többször találni bennük bibliai és nem bibliai bővítéseket, az evangéliumszövegekbe integrálva,
 - sokszor voltak glosszázva (Bieberstedt 2004: 27–28).

Éppen ilyesmiket figyelhettünk meg a DöbrK.-ben is. A típus eszerint laikus (világi) réteg használatára készült. A magyar példányt nyelvjárása a Felső-Tisza-vidékhez köti. További vizsgálatot sürget – amelyhez a javítások értékelése talán segítséget nyújt majd –, hogy Halábori Bertalannak mi a szerepe ebben. A párhuzamnak tekinthető délnémet kéziratok általában, de nem kivételtelenül igyekeznek kerülni a kirívó regionalizmusokat, nyelvjárásiasságokat (Bieberstedt 2004: 26), a DöbrK.-ről ez nem mondható el. A kódex mellékjeles helyesírása kifejezetten idegen a hazai premontrai gyakorlattól. A német analógiák alapján mint feltehető célközönséggel tehát világi (laikus) réteggel/rétegekkel vagy magánszeméllyel lehet számolni. A kézirat saját kezű glosszái pedig – legyenek azok ténylegesen vagy csupán szemléletileg „öröklöttek” – a pasztorációs célt erősítik, se valószínűvé nem téve, se egészen ki nem zárva azt, hogy az egri egyházmegyében tevékenykedő scriptor esetleg maga (is) használ(hat)ta a kéziratot.

Hogy aztán a 18. század végéig hátra levő közel háromszáz évben – a kódexnek a Batthyáneumba kerüléséig – a kézirat milyen utat járt be, arra semmilyen konkrét bizonyíték nincs. Azt, hogy a pozsonyi klarisszáknál is időzhetett, elképzelhetővé teszi ismert egykori tulajdonosának, Batthyány Ignác püspöknek rokoni viszonya a feloszlatás-kori pozsonyi klarissza főnöknővel, Batthyány Franciskával (vö. Abaffy–T. Szabó–Madas 1995: 11). E feltételezés gyenge pontjának látszik, hogy a tapasztalat szerint a Pozsonyban megfordult kódexek – vonalvezetésükben és helyesírásukban jellegzetes – klarissza beírásokat szoktak tartalmazni (vö. P. Kocsis Réka tanulmányát ebben a kötetben). A DöbrK. néhány idegen kéztől származó bejegyzése e gyakorlatnak semmiképpen nem felel meg (l. 433–440., 519. lapok), amiből arra lehetne következtetni, hogy a kódex nem került klarissza kézbe. Ugyanakkor körvonalazódni látszik egy olyan összefüggés, hogy a liturgikus (bibliai) szövegeket tartalmazó kódexek általában véve nem tartalmaznak apácakezekedtől származó bejegyzéseket. A Jordánszky-kódex, amelyről egy névbejegyzés kétségtelenül bizonyítja, hogy volt klarissza tulajdonban, a használatnak semmilyen további (írással) nyomát már nem mutatja. A későbbi kezektől származó különféle bejegyzetések, javítgatások vizsgálatának egyik hozadéka éppen az, hogy rávilágítanak: a klarisszák a hozzájuk került kódexek szövegeiből milyen olvasmányanyagot részesítettek előnyben. Ami érdekelte őket, azokat a szövegeket ugyanis a maguk módján aktualizálták (vö. Haader 2006). Az eredeti kódexszövegeken történt későbbi javítások hiánya, illetőleg megléte alapján úgy tűnik, mintha az ó- és újszövetségi részeket (zsoltárokat, evangéliumokat, bibliai perikópákat) nagy (szöveg)tisztelettel övezett, érintetlen olvasmányoknak tekintették volna (vagy ezekből újabb fordításokat használtak). Amit „megdolgoztak”, amire olvasmányélményként vágytak, az a novellisztikus jellegű „szórakoztató” irodalom volt: a fordultatos, kalandos legendák és példák.

A DöbrK. későbbi sorsa azonban – akár megfordult Pozsonyban, akár nem – az alapproblémát, a keletkezéstörténet kérdéseit nem érinti, és így a premontrei eredetet sem támogatja (vö. Lázs 2016: 224).

5. Összegzés, feladatok

A DöbrK.-ről sokféle, egymással ellenkező nézet hangzott már el eddig. Érveltek amellett, hogy premontrei, pálos, domonkos, ferences, feminin, világi – és minden szerző síkra szállt a maga elképzeléséért.

Talán nem véletlen ez a bizonytalanság a kódex provenienciájára nézve. Nem véletlen, hogy nem lehet rajta fogást találni. Több rend liturgiai úzusához is hasonlít egy-egy vonatkozásban, de egyikhez sem igazán.

Nem látszik véletlennek, hogy perikóparendszerének teljességére nézve unikális a magyar kéziratok között. Ha a típust a hitéleti, egyházi feladatok anyanyelven való ellátásának (világi) szüksége termelte ki magából, akkor a teljességet az is kikényszeríthette, hogy a lecke- és evangéliumszövegekre egyszerűen szükség volt –, a prédikációt máshogyan („önerőből”) is meg lehetett oldani. (A perikópák itt – más kéziratoktól eltérően – kapcsolódó prédikációk nélkül állnak.) A prédikáláshoz való segítség nyomai fedezhetők fel viszont a bibliai és nembibliai bővítéseket tartalmazó glosszában, amelyeknek köre a korabeli papi (egyházi) műveltség kereteinek felel meg. A liturgikus funkció szempontjából Vargha megállapítja, hogy a kézirat „részint magán vagyis mindennapos vallásgyakorlat céljait szolgálta, részint a vasárnapi istentiszteleten és gyázzsertartáson való részvétel⁹ tartotta szem előtt” (1919: 42). E funkciójából eredően bőven lehettek európai párhuzamai, közülük – Lázs Sándor érdeméből – a délnémet Imhoff-féle kézitról biztos tudomásunk van.

Vargha állítja, hogy a DöbrK. (liturgikus könyvként) összetételét, szövegegységeit (és azok funkcióját) tekintve igen korai mintákkal rendelkezik: „anyagcsoportosításában nagyon hasonló a német irodalomból jól ismert s a X. és XI. században híres szentgalleneni benedekrendi tanárnak, *Notkerus Labeo*-nak ugyancsak liturgikus célt szolgáló műveihez” (1919: 35). Ez ugyan a típusra vonatkozik, de a DöbrK.-ről mint példányról – egyes szövegegységeiről mindenképpen – is elmondható, hogy évszázados réteg van rajtuk. A zsoltárszövegek fordítási hibái, amelyek a fordítandó latin egykori (esetleg korábbi félremásolás által előidézett) félreolvasásából származnak (*voluptatem*–*voluntatem*, *fortem*–*fontem* stb.) közősek a Keszthelyi és a KulcsK.-szel, ezekről pedig nyelvallapotukból következően tudjuk, hogy másolási idejüknel szintén jó 150 évvel régebbiek lehetnek (vö. Vargha 1919: 32, további példák Boros 1903).

Nem véletlen, hogy a kódex nyelve – a példány sajátságaként – helyenként erőteljes népnyelvi jelenségeket mutat, mint ahogy az sem, hogy egyes képei, megnevezései (főleg a passiókban, de máshol is) a népi környezetből származnak.

És talán az sem véletlen – de ez már csak nagyon óvatos elképzelés –, hogy ebből az egykor feltehetően gyakori típusból (nálunk) mindössze egyetlen példány maradt fenn. Ha „parochiális kézirat”, plébániai könyv volt, nem rendi könyvtárak darabja, akkor az enyészet bármilyen válfaja könnyebben elérte, mint rendi kötődésű kéziratársait. Ha világi személyé volt (l. az Imhoff-féle kéziratot), nagyobb eséllyel maradhatott fenn.

⁹ Ez a Jób könyvére vonatkozik.

Mínél inkább a részletekbe megyünk a kódex elemzésében – nyelvileg például –, annál több példányspecifikus vonás rajzolódik ki. Ezek új, eddig nem ismert kapcsolatokhoz vezetnek el. Ide tartozik a fentebb már említett, 1514-ben nyomtatott pálos misszálé kézzel írt glosszáinak és egy Döbrentei-típusú kéziratnak a nyelvi sajátosságok alapján megállapítható összefüggése.

A kevés konkrét fogódzóval rendelkező kéziratok esetében nem lehet elégszer hangsúlyozni, hogy bármi megbízhatóbbat, hitelesebbet mondani csak az összes érintett tudományág: a kodikológia, az egyház- és liturgiátörténet, az irodalom- és nyelvtörténet érveinek együttes számbavételével lehet(ne), mégpedig a teljes kéziraatra vonatkozóan. Nyelvileg is igen sok még a tennivaló. Várat magára egy rendszeres grammatikai összevetés is a kódex zsoltáira és bibliai perikópáira nézve.¹⁰ Továbbá vizsgálандók még azok a glosszák is (a „duplumok”), amelyek most nem kerültek ugyan sorra, de a SerDom.-ban található, említett kettősségek alapján szintén fontosak lehetnek. Madas Edit még tágabbra vonja a kört, amikor a középkori bibliafordítás kérdésében valamennyi fennmaradt emlék együttes vizsgálatát szorgalmazza (Madas 1998: 53). A tisztálátáshoz ez valóban megkerülhetetlen lenne.

Ötszáz év távlatából nehéz megállapítani – támpontok híján különösen –, hogy mi lehetett Halábori Bertalan szándéka kódexe létrehozásával. A kihámozható apró momentumok alapján, világi pap mivoltát, valamint az uniformitási elvet is tekintetbe véve én azt valószínűsítem, hogy művét a (világi) lelképásztori munka támogatásának szándékával alkothatta.

HIVATKOZÁSOK

- Abaffy Csilla – T. Szabó Csilla – Madas Edit 1995: Bevezetés. In *Döbrentei-kódex 1508*. Budapest: Argumentum – Magyar Nyelvtudományi Társaság, 7–37.
- Adamik Tamás szerk. 1998: *Csodás evangéliumok*. Budapest: Telosz.
- Bálint Sándor 1977: *Ünnepi kalendárium I-II*. Budapest: Szent István Társulat.
- Bieberstedt, Andreas 2004: *Die Übersetzungstechnik des Bremer Evangelistars: eine syntaktisch-stilistische Analyse unter Einbeziehung von Vergleichübersetzungen des 14. bis frühen 16. Jahrhunderts*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Boros Alán 1903: *Zsoltárfordítás a kodexek korában*. Budapest: Stephaneum.
- Corbari, Eliana 2013: *Vernacular Theology: Dominican Sermons and Audience in Late Mediaeval Italy*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Cyrus, Cynthia J. 2009: *The Scribes for Women's Convents in Late Medieval Germany*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press.
- Csernák-Szuhánszky Debóra 2015: *Nyelvtörténeti vizsgálatok a régi magyar zsoltárfordítások köréből (15–17. század)*. Doktori disszertáció.

¹⁰ Ennek egyes vonatkozásait tárgyalja Csernák-Szuhánszky Debóra 2015-ben megvédett doktori disszertációja: *Nyelvtörténeti vizsgálatok a régi magyar zsoltárfordítások köréből (15–17. század)*.

- Dömötör Adrienne 2018: Van itt egy kis szabad hely? Vallási kötődésű nyelvmlékek (nem csak) a margón. In Boros István, Takács László szerk.: *Litteris vincimur*. Budapest: Szent István Társulat, 89–110.
- Forgács Tamás 1993: Zárt korpuszok és pótkompetencia. *Néprajz és Nyelvtudomány* 35, 17–23.
- Gábel Asztrik 1937: A középkori kéziratok identifikációja és lokalizációja. *Magyar Könyvszemle* 61, 298–312.
- Haader Lea 2006: A nyelvi (íz)lészváltás nyomai az *Érsekújvári kódex*ben. In Mártonfi Attila, Papp Kornélia, Slíz Mariann szerk.: *101 írás Pusztai Ferenc tiszteletére*. Budapest: Argumentum, 103–109.
- Haraszti Szabó Péter – Kelényi Borbála – Szögi László 2017: *Magyarországi diákok a prágai és a krakkói egyetemeken 1348–1525 II. kötet*. Budapest.
- Hubert Emil 1898: Ki volt Bertalan pap, a Döbrentei-kódex másolója? *Magyar Könyvszemle* 6, 207–208.
- Károly Sándor 1955: A Jordánszky-kódex viszonya más bibliafordításokhoz. *Nyelvtudományi Közlemények* 57, 260–268.
- Kiss Farkas Gábor 2016: Használati irodalom. *Budapesti Könyvszemle* 28/1, 13–17.
- Korompay Klára 1992: A névszóragozás. In Benkő Loránd főszerk., E. Abaffy Erzsébet szerk.: *A magyar nyelv történeti nyelvtana II/1*. Budapest: Akadémiai, 355–410.
- Madas Edit 1998: Középkori bibliafordításainkról. *Iskolakultúra* 1998/1, 48–54.
- Madas Edit 2009: Döbrentei-kódex. In Madas Edit szerk.: *„Látjátok, feleim...”*. Budapest: Országos Széchényi Könyvtár, 262.
- KatLex. = Magyar Katolikus Lexikon: <http://lexikon.katolikus.hu/>
- Lauf Judit 2019: Magyar nyelvmlékszüvegek egy 16. század eleji pálos misekönyvben. *Magyar Könyvszemle* 135, 18–35.
- Lázs Sándor 2016: *Apácaműveltség Magyarországon a XV–XVI. század fordulóján*. Budapest: Balassi.
- Mészöly Gedeon 1913: A Döbrentei Codex evangéliumai és a Müncheni Codex. *Magyar Nyelv* 9, 433–439.
- Mészöly Gedeon 1914: A Döbrentei Codex zsoltárai és az Apor Codex. *Magyar Nyelvőr* 43, 65–70.
- Mészöly Gedeon 1915: A Döbrentei Codex és az Apor Codex második keze. *Irodalomtörténeti Közlemények* 25, 40–49.
- Neovulgata 1997: Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján. Budapest: Szent Jeromos Bibliatársulat.
- Schrauf Károly 1893: *Regestrum bursae Hungarorum Cracoviensis. A krakkói magyar tanulókháza lakóinak jegyzéke 1493–1588*. Budapest.
- Simonyi Zsigmond 1920: *Buzuldu*. In Magyarázatok. *Magyar Nyelvőr* 49, 90.
- Szerecz Alajos 1916: *Kódexeink párhuzamos szentírási töredékei*. Budapest: Franklin.
- Tarnai Andor 1984: „A magyar nyelvet írni kezdik”. *Irodalmi gondolkodás a középkori Magyarországon*. Budapest: Akadémiai.
- Timár Kálmán 1924: *Prémontrei kódexek. Huszita vagy prémontrei Biblia?* Kalocsa.
- Timár Kálmán 1936: Zsoltárfordítás nyoma a Bécsi és Müncheni kódexben. *Irodalomtörténeti Közlemények* 46, 61–65.

- Vadai István 2006: Mese. *Acta historiae litterarum hungaricarum* XXIX, 261–274. Szeged.
- Vargha Damján 1918: Szövegjavítások a Nyelvelméltár XII. kötetének DöbrC. részéhez. In *Szily-Emlékkönyv* 89–90. Budapest: Hornyánszky Viktor cs. és kir. könyvnyomdája.
- Vargha Damján 1919: A Döbrentei kódex mint Halábori Bertalan pap írása. *A Szent István Akadémia Értesítője* 4. szám 20–46.
- Volf György 1884: Régi Magyar Codexek: Döbrentei Codex. *Nyelvelméltár XII*. Budapest: A Magyar Tudományos Akadémia Könyvkiadó Hivatala.
- de Voragine, Jacobus 13. sz. vége/1963: *Die Legenda aurea*. Aus dem Lateinischen übersetzt von Richard Benz. Berlin: Union Verlag.
- de Voragine, Jacobus 13. sz. vége/1990: *Legenda aurea*. Válogatta, az előszót, a jegyzeteket és a mutatókat Madas Edit készítette. Budapest: Helikon.